

MITO Y VIDA EN LA FILOSOFÍA

CLAUDIA FERNANDA BARRERA CASTAÑEDA*

RESUMEN

No se trata de entrar en la polémica acerca de la supresión o abolición del mito por parte de Occidente, sino precisamente de valorar lo que nos queda de él con sus manifestaciones. En este caso es necesario volver a Nietzsche, puesto que, el hombre arrancado del mito se encuentra también separado de su propia historia y así de su cultura. En el mito, hay ciertamente una unidad entre la religión, la ética, la política, el arte militar o la ciencia misma inspirando la fuerza creativa que desde los griegos las religiones monoteístas no tienen.

Palabras clave

Mito, Vida, Tragedia, Filosofía.

ABSTRACT

It is not about entering in the controversy about the removal or abolition of the myth from the West, but precisely to assess what remains of it with its demonstrations. In this case it is necessary to return to Nietzsche, the man started the myth and that is also separated from his own history and thus its culture. In the myth, there is certainly a unity between religion, ethics, politics, military art or science itself inspiring creative force from the Greeks monotheistic religions have not.

Keywords

Myth, Life, Tragedy, Philosophy.

Recibido: Agosto 28 de 2013

Aceptado: Octubre 23 de 2013

* Profesora de filosofía política de la Universidad del Atlántico. Tomado del conversatorio sobre “el mito” en el Amira de la Rosa en Barranquilla realizado en el 2º semestre de 2012.

Hablar de *mito* y *vida* como nociones filosóficas tiene connotaciones diversas, por esto no es fácil precisarlo, surgiendo así difracciones múltiples cuando las analizamos a la luz del pensamiento. Se trata de retomar las fuentes mismas del contexto en donde las primeras nociones de mito y de vida aparecen mezcladas con la filosofía y su ejercicio. La antigüedad griega es de manera obligada, el fundamento de lo propuesto. Así en un primer momento se contextualiza el punto de vista de la orientación originaria para hablar del mito. ¿Qué se entiende por mito y su explicación al aproximarlos a la vida y necesariamente a la filosofía? En un segundo momento, se reconsidera al mito como una entidad sagrada de la cual la filosofía se desprende y se traza una línea paralela con la vida para sustentar un propósito que sopesa la reinvención de las nociones de mito y vida para nuestra modernidad. Ubicando esta tradición se presentarán los elementos de lo que pareció inadecuado romperse: la luminosidad del mito como fundamento imaginario en la vida del hombre y de su qué-hacer a través del “progreso” como condición para la modernidad. Por último, se hablará de lo estético en la condición misma del pensar de estas dos nociones en la filosofía.

Connotaciones del mito y de la vida

Si la noción de mito se encuentra en esa parte sagrada e imaginaria de las culturas veamos varias definiciones

sobre el mito para luego atribuirle a la vida una adecuada trayectoria respecto al uso que la filosofía le ha asignado hasta nuestros días.

En primer lugar debemos acudir a la etimología de la palabra mito procedente del griego y entendida como *un relato*. La palabra viene de *myo* que connota y lleva en sí el misterio. Se lo define como relato legendario poniendo en escena varios personajes (dioses, semi-dioses, héroes y elementos naturales) de tal manera que presentan la sacralidad y los relatos entre los hombres participando en la creación de las creencias en la cultura griega. *El mito es pues, una forma de pensamiento* en los griegos y no tiene pretensiones ni de validez, ni de moralidad como se podría pensar, ya que estamos frente a las creencias paganas que no buscan “redimir” al mundo como lo ha pretendido el pensamiento religioso posterior, con el cristianismo. En el entramado de la complejidad para tratar “el mito” surge por ejemplo la *alegoría* que es una palabra de origen griego cuya etimología indica que uno quiere decir otra cosa de lo que dice: “es la figura de estilo que consiste en decir una cosa para significar otra diferente de lo que se dice” pues contiene metáforas y símbolos. Una alegoría describe o cuenta algo distinto de lo enunciado. La imagen o el texto alegóricos presentan siempre un sentido inmediatamente coherente, pero encuentran un segundo grado de sentido simbólico. Llega hasta nuestros días la célebre

“alegoría de la caverna” de Platón en la cual las apariencias y la ilusión son un peligro para pensar las formas inteligibles y la verdad, en donde se encuentra la “región superior”. En ella el mundo es inteligible. En tanto no hayan sido educados, los hombres se dejan llevar por las formas ilusorias del mundo sensible de las apariencias, mundo variable y engañoso. En esas imágenes los prisioneros se encuentran atados en el fondo de una caverna, con la mirada dirigida a una pared que se levanta frente a ellos. Encadenados desde la infancia no han visto nunca otra cosa que las sombras de las figurillas que agitan detrás de ellas los marionetistas. Si se desata un prisionero y si se le fuerza a tomar “la ruda y escarpada subida” que conduce hacia la luz, se dará cuenta no solamente, que las ideas que tenía como única realidad no son más que reproducciones de objetos que puede en adelante contemplar directamente con la luz del día. Comprenderá que el Sol gobierna todo en el mundo visible y permite al hombre ver los objetos situados al exterior de la caverna, en la región “superior”. En tanto que alegoría, la metáfora y los símbolos son los que nos permiten hacer una interpretación. La caverna es el mundo sensible en donde nos encontramos prisioneros de las apariencias. La llamada “región superior” ascendida es mundo inteligible, mundo de las formas eternas e inmutables (las ideas) lo único verdadero y del cual los objetos visibles no son sino una copia degradada. La figura del prisionero quien logra

liberarse de las cadenas (el cuerpo) y elevar su alma hacia la contemplación de los objetos reales, es seguramente el filósofo, quien, gracias a la dialéctica puede adquirir la ciencia de la ideas y poner entonces su saber al servicio de la *polis*. El Sol que ilumina el mundo visible, simboliza el bien en sí, el cual confiere un orden y una fijación al campo de lo inteligible aportando al alma humana la inteligencia gracias a la cual se puede conocer el ser real de todas las cosas. Vemos que el mito envuelve a la alegoría, por ser relato, lo único que faltaría es su condición sagrada para que estuviésemos en la orientación tratada aquí, la de darle una integridad a esa parte que constituye las creencias, las costumbres y distintas formas de identificación de las culturas respecto de los valores espirituales y ancestrales.

Otro sentido que se le otorga al mito es el de una representación ampliificada, deformada por el imaginario colectivo tenida como ilusoria en el sentido de no ser creíble y por lo tanto carente de un contenido de verdad. Otra de las significaciones sobre el mito, que tampoco es de interés fundamental tratar, pero que necesariamente se debe citar, se encuentra en el mito como una creencia difundida pero infundada, algo que los modernos concebimos a través de la permeabilidad de ciertas creencias en las manipulaciones de lo que hemos llamado “lo mítico” significando falsedad. Aquí se destruye el carácter de lo que pretendo defender, puesto que

es precisamente lo opuesto a la caracterización del mito como fundamento social y vital para la construcción de identidades a través del lenguaje de la poética y del imaginario, respecto de las creencias con las que entendemos la vida. La vida se inscribe en la concepción sagrada del mito, así como de la muerte o lo efímero del tiempo. El mito es parte integral de la vida en la antigüedad griega para quienes los dioses y las múltiples figuras de lo fantástico permeaban el mundo de lo filosófico.

Una de las preocupaciones mayores de los griegos era conocer para poder comprender la naturaleza y con ello preservar las tradiciones y su cultura. Aquí postulo que en la vida de los griegos, el mito como relato y su parte sagrada permanecieron de tal forma que dicha cultura fue lo que es, aún en nuestros días, gracias a sus creencias y a esa poesía vivida como fuente de fervor hacia la comprensión del mundo, de la naturaleza que también hacía parte del conocimiento. Con respecto a la vida, los griegos tuvieron dos vocablos, el *zôè* que es el simple hecho de vivir —raíz que viene del venerable Zeus— y la vida en general que es diferente del *bios*, ligado a la vida particular. Desde este punto de partida quiero entonces reunir dos nociones que están íntimamente ligadas y de las cuales la filosofía se nutre hasta nuestros días.

Si bien es cierto que el mito puede llegar hasta nuestros días como un relato

ficcional en el cual los aparatos mediáticos cumplen las veces de dispositivos de montaje para fijar creencias y manipular la vida de los hombres, también es cierto que en la sociedad de consumo en la cual vivimos, y confrontados a la fe residual del cristianismo en el mundo, los mitos son más bien, hoy por hoy, del dominio de entidades del pasado o ficcionales. Ahora bien, en este punto se señala que lo que podemos llamar “filosofías de la vida” no se enuncian de manera directa. A la tradición le pareció mejor hablar de “existencia” puesto que, sobre todo con la modernidad, nos encontramos situados en el lenguaje de la abstracción.

Si bien para los griegos la vida se mantuvo directamente ligada al mito, como nos lo hace saber Nietzsche en el *origen de la tragedia*, la necesidad de frenar la dura represión del desarrollo científico una vez que la revolución copernicana y, con ella la llamada modernidad, se fueron perdiendo estas nociones en la superación de las filosofías, si se quiere más directamente, ligadas con temas que permitirían el desarrollo de la ciencia y además de la filosofía como ciencia. El interés, en todo caso, es preservar un lugar primordial a la vida y al mito que siendo esenciales para la tradición filosófica no han sido reflexionados en sus profundas relaciones, ni comprendidos desde las fuerzas espirituales y valorativas del hombre. Ahora bien, la llamada filosofía contemporánea se ocupa de nuevo de *la*

vida en su qué-hacer, ya sea porque se vuelve a una especie de filosofía en donde la vida reaparece a fuerza de la amenaza de muerte, en la cual tanto el hombre como el planeta están sumidos. Sin embargo, estos postulados requieren una organización tanto histórica como filosófica. Se parte precisamente de la preocupación de no haberle dado hoy por hoy ni a la vida, ni al mito unos parámetros de comprensión en la tradición, por esto la necesidad de investigar una tensión más desde lo filosófico.

Roland Barthes da buena cuenta de lo creado en nuestras sociedades contemporáneas cuando nos lleva a la reflexión de lo que es el mito en nuestros tiempos; en su libro *Mitologías* la significación del mito es lo opuesto a los relatos que se encuentran vivos en las creencias populares y las leyendas que fortalecidas con el tiempo pueden volverse mito, en el sentido de una comprensión común en una sociedad. En Barthes hay una crítica “del mito” como una construcción parásita del lenguaje de la comunicación actual, en el cual se generan formas sin contenido. No crea lenguaje propiamente dicho sino que al contrario, lo roba, lo desvía y más ampliamente, lo explota a su provecho para que a través de un «metalenguaje» se hable de manera oblicua de las cosas. En segundo lugar, es fraudulento: enmascara los rastros de su fabricación, la historia de su producción, se da hipócritamente como si fuese necesario o creencia dinamizadora como fundamento de sentido para la vida misma.

Una de las cuestiones fundamentales del mito es que es una representación cuya adhesión compromete la pertenencia de nuestra propia personay de la colectividad. Nos llama para rechazar la dimensión singular y por esto se torna colectivo. Y es a través de lo simbólico que en nuestra época de la desacralización el mito creado para la creencia, en la dimensión simbólica de nuestras representaciones colectivas, se instaura como “verdad social”. Con esto el mito de las creencias mercantiles o utilitaristas crea lenguaje en lugar de realidad, de tal manera que el procedimiento de identificación sea común, entendido e inteligible para todos. La complejidad de lo simbólico es social y es por esto que el mito como creencia funda lo individual a través de lo colectivo, como base de la personalidad. Se puede entonces anclar la identidad con el real simbólico del otro que también ha estructurado su mundo, en el real simbólico de las creencias.

Con *Mitologías*, análisis de algunas representaciones colectivas contemporáneas seguida por una reflexión teórica, Roland Barthes puso en evidencia el trabajo de deformación del lenguaje ordinario. Para que este, se vuelva mito, las expresiones constituidas (palabras, frases, metáforas) son tratadas como los materiales de base de otra intención, de un «metalenguaje»; que, de hecho, se encuentra cargado de múltiples significados: «el mito es una palabra *robada* y *devuelta*». Solamente, la palabra que se

produce no es completamente más que la que se ha robado: trayéndola, no la hemos devuelto exactamente a su sitio. Por esto, nos perdemos en la contemporaneidad, puesto que le damos lugar a metalenguajes que no estructuran la creatividad, ni las creencias culturales constructivas, para estructurarnos en la normativa de códigos individualistas, obsoletos, violentos y mercantilistas.

La fuerza del mito desde la vida y sus antecedentes filosóficos

Pero si bien, la contemporaneidad está inmersa en la perversa estrategia *del engaño mítico*, sabemos que el mito constituye la expresión simbólica que podemos mantener o bien desplazar de nuestras creencias hacia concepciones de orden espiritual y sagrado. En la *Historia de la filosofía* de François Châtelet cuando Jean Pépin habla de *Helenismo y cristianismo* nos muestra cómo el recurso a la gnoseología aristotélica ha servido de apropiación filosófica a la teología del siglo XIII, el recurso de apropiación de las creencias ha sido siempre la disposición del desplazamiento de las creencias a partir de una recuperación por parte de la nueva concepción religiosa, en este caso del cristianismo, que a partir de lo esotérico toma posesión del actuar político en lo social. Lo interesante es ver cómo la expresión simbólica que condensa las creencias en la elección de símbolos y de sus significaciones se constituyen en arquetipos que, como bien

lo expresa Karl Jung, estructuran el espíritu humano. Así esos arquetipos condensan símbolos primitivos, casi siempre iguales o parecidos tomados de la naturaleza como el Sol, la luz, la vegetación, las relaciones familiares con significados similares en contextos culturales totalmente diferentes. Por esto se menciona la concepción junguiana de la estructuración del inconsciente tanto individual como colectivo, puesto que fueron aportes fundamentales al conocimiento de la estructura psíquica y colectiva.

Karl Jung estudia las facetas inconscientes que están presentes en la vida de los pueblos y muestra cómo se constituyen las creencias y las apreciaciones valorativas. Así mismo, el alma está directamente relacionada con el mito y por consiguiente con la vida de las culturas, al conservar su alma pueden mostrar sus tradiciones y sus creencias, gracias a esa composición sagrada que contiene el mito venido de la naturaleza y no de la simple convención cultural de la sociedad de consumo y de la eficiencia de las acciones para reproducir capital. El mito en la antigüedad griega es relato que tiene por objetivo dar lecciones, confrontar a los hombres para que su actuar sea en beneficio de una cultura ética, política y religiosa como nos lo hizo saber Platón desde Sócrates.

Volviendo a la expresión simbólica que encarnan los mitos en el sistema de creencias y estructuración específica de nuestra cultura latinoamericana

tenemos que hacer mención a lo que la tradición cristiana deja inscrito en la historia de Occidente y posteriormente en nosotros sus colonias. Jean Pépin explica cómo La Biblia no es una mitología ya que los filósofos del cristianismo dejan saber que lo relatado corresponde a hechos históricos y que ellos son los portadores de ese valor histórico. La fe aunada a la razón justifica su misión: hacer ver la Biblia como un documento histórico más que un texto alegórico. El mito queda entonces inscrito en la tradición filosófica como una ilusión de los poetas de la antigüedad pagana. Más adelante, pasa a ser patrimonio del estudio de la antropología que con métodos de concepción estructuralista y científica establece su significado en diversas etnias en lo que conciben como relato fantástico o sociedades exóticas por tener acaso algo más que darle al conocimiento de Occidente. Nosotros, quiero decir los latinoamericanos, iríamos inculcando su estudio como si no perteneciéramos a esas culturas “que se estudian desde la objetividad”, como quien descubriera algo que nunca estuvo inscrito en su tradición.

Pero no se trata de alejarse del tema señalado y mucho menos del contexto que interesa definir respecto del mito y de la vida. Aquí se plantea de nuevo la polémica histórica con la antigüedad griega. Una de las acusaciones que se le hizo a Sócrates fue la de deshonorar a los dioses de la tradición, pues para él la única fuente de validez

debía ser la razón a través de la búsqueda de la verdad. De esta manera, Gilles Deleuze pone de presente que Nietzsche acusa a Sócrates de haber aniquilado el espíritu trágico y entonces haber opuesto *la idea a la vida*; juzga la idea por la vida, como si la vida pudiese ser juzgada, cuando la vida no tiene posibilidad de ser evaluada; como si debiese ser justificada o redimida por la idea. En *El origen de la tragedia* Nietzsche dice: “Mientras en todos los hombres productivos el instinto es una fuerza afirmativa y creadora, y la conciencia una forma crítica y negativa, en Sócrates el instinto pasa a ser crítico y la conciencia creadora”. Y agrega: “Lo que nos impide es llegar a sentir que la vida aplastada bajo el peso de lo negativo, es indigna de ser deseada por sí misma, experimentada en sí misma: “Sócrates es el teórico; el único verdadero contrario del trágico”.¹

Pero lo que nos interesa preguntar a través de la visión nietzscheana es ¿de dónde viene toda esa desacralización de la naturaleza y entonces de la vida misma del hombre? Si bien para Nietzsche la ausencia de unidad espiritual se ha realizado cuando el mito de la antigüedad griega se destruyó por Sócrates, también existe otra visión de la “desmitificación de la antigüedad griega” dada por Mircea Eliade. Privando los mitos de su sig-

1. Gilles, Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama. Biblioteca_virtual_publica_deleuze_filosofia, p. 8.

nificación religiosa, “lo esencial” no se encontraba entonces en la historia de los dioses sino en la representación de la “situación primordial” que presidía a dicha historia. Aquí asistimos a un problema cosmogónico de la *arché* (principio) que identifica la matriz del Ser. El problema cosmogónico sería entonces concebido como problema ontológico. El retorno a “lo esencial” se haría entonces por un esfuerzo del pensamiento en vez de hacerse por medios rituales. Ese retorno a lo esencial, al “inicio absoluto” quería develar el misterio de la creación del mundo más allá de la mitología religiosa. Es por esto que Eliade sostiene que ni Sócrates, ni Platón habrían abolido el pensamiento mítico. El genio griego no habría exorcizado el pensamiento mítico: “Puesto, que de una parte, el genio filosófico griego aceptaba lo esencial del pensamiento mítico, el eterno retorno de las cosas, la visión cíclica de la vida cósmica y humana, y de otra parte, el espíritu griego no creía que la historia pudiese devenir objeto de conocimiento”.² Lo que plantea este autor en oposición a Nietzsche es el hecho de que la historia hubiese despertado en la tradición judeo-cristiana, en Hegel y sus sucesores “la superación” del mito. De esta manera habla más bien de superar el mito en vez de abolirlo. La historia se presentaría así en un nuevo modo de ser. Descartes viene a ser precursor de esa manera de ver de

Hegel, pero sin conceder a la historia el valor que recibe en Hegel. La idea del mundo como sustancia extensa y nada más, sin propiedades y sin más “formas substanciales” reduce la naturaleza a cosa muerta y mecánica regida en su totalidad por las leyes del movimiento.

Toda reminiscencia o recuerdo del *arché* son estructuras de lo real y por este hecho verdades y no acontecimientos que explicarían existencias precedentes. Según Eliade la filosofía de Platón está ligada a la tradición mítica de “la memoria colectiva” en donde los griegos se aseguraban de llegar al inicio de los tiempos, *in illo tempore*. En esta apreciación el mundo inteligible de las ideas sería un mundo puramente espiritual y el recuerdo de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello sería la comprensión y el aprendizaje para alcanzar una vida inteligente. Pero en definitiva, lo que nos interesa de esta perspectiva sobre “desplazamiento del mito”, es el sentido de la explicación de la filosofía platónica. La filosofía de Sócrates y de Platón bajo esta perspectiva se nutre de la tradición mítica.

Si bien aceptamos con Eliade que Sócrates y Platón no expulsaron el mito de la comprensión de la vida cultural de los griegos, tenemos entonces que volver a la tradición filosófica y mirar de cerca *la metafísica de la subjetividad* pensada por la modernidad para darnos cuenta de la desmedida tarea por *desmitificar* la naturaleza y el

2. Eliade, Mircea (1963). *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard, Folio essais, p. 143.

pensamiento. Los autores de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, Horkheimer y Adorno, realizaron una contundente y sólida crítica a la modernidad en la *Dialéctica de la Ilustración*. El diagnóstico fundamental es el de mostrar cómo el mito perdió su fuerza cuando la razón pretendió explicar la naturaleza y la magia que ella encarna. El mito que expresa la magia y valora la naturaleza con sus misterios y el miedo que ella produce se revela en los relatos sobrehumanos que explican la realidad sin demostración ni deducción. Liberando el mundo de la magia, *l'Aufklärung*, es decir la filosofía de las luces supera la fuerza del mito y lo somete a la filosofía moderna que tiene como presupuesto la idea del progreso: «El programa de la *l'Aufklärung* tenía como objetivo liberar el mundo de la magia. Se proponía destruir los mitos y aportarle a la imaginación la ayuda del saber».³

Hasta aquí se postula una escisión de la unidad cultural y espiritual en la que se integraba la vida con el mito. Así podemos confirmarlo en el *Fedón* o de la inmortalidad del alma en donde Platón sustrae de la vida sus mismas condiciones para poder verla como movimiento o fluidez, no la retiene sino como identidad de la idea. La vida es igual al alma y como la identifica con esta abstracción entonces le impide a la filosofía interesarse directamente en ella. Eso mismo reto-

ma Descartes, retira el alma del principio de vida que es lo propio de la filosofía moderna. La vida no viene de un principio animado sino de otra cosa, el alma no es viviente sino puro pensar y en ese caso se le impide ser algo en movimiento, real y concreto. Se vuelve mecanismo corporal, el alma no es viviente sino puro pensar: así la vida es separada de su condición primordial en la reflexión filosófica. No obstante filósofos como Spinoza y Leibniz le confieren a la vida toda la fuerza contenida en la naturaleza.

El distintivo de la razón moderna es la dominación del hombre frente a la naturaleza y al hombre mismo, la separación del sujeto y del objeto en donde la conciencia gana todo el terreno para apropiarse de la tarea del pensamiento, que desde el siglo XVII con Descartes, inicia el conocer fundado en la subjetividad. La pretensión: una conciencia liberada de cualquier dejo de superstición o de creencia que pudiese impedir el desarrollo del progreso y con ella de la filosofía como saber científico. Es así, como asistimos entonces en la historia de Occidente a la separación del sujeto y del objeto, a la desmitificación de la vida y al giro definitivo de no confiar más en ninguna metafísica que no estuviese en relación con la explicación racional a través de la conciencia.

La llamada revolución copernicana inclinará de manera definitiva el pensamiento hacia la dimensión del saber y poco a poco la relación que el hom-

3. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *La Dialéctica de la razón*, op. cit., p. 21.

bre tenía con respecto al Dios mono-teísta perdería su fuerza y su poderío. De esta manera, y visto lo anterior la historia estaría elaborada por una universalidad que, si bien se anexaría al Dios crucificado, no perdería su poderío en la ya sobrepasada realidad de la unidad del hombre para con la naturaleza, sus misterios, secretos y dioses de una tradición que ya para la modernidad estaba casi enteramente superada. La modernidad y su razón conquistadora desde el paradigma de la subjetividad surgen precisamente como una respuesta a una tradición que no quería desprenderse de las antiguas tradiciones platónicas y aristotélicas que ya no tenían ninguna vigencia. Con Copérnico y Galileo, el Renacimiento presenta las evidencias de un nuevo mundo alejado ya del dogma y del tentacular dominio de la religión Católica. El medioevo con toda su riqueza cultural, pero al mismo tiempo aletargado con su mirada replegada en el pasado y en una tradición dogmática, ya no podría dominar el mundo y sus nuevas revelaciones científico-tecnológicas. El progreso como avance científico encaminaría a la humanidad hacia nuevas conquistas y adelantos, sin contar con la riqueza de un nuevo continente encontrado por España para conquistar, dominar y apoderarse de un nuevo mundo.

Vigencia y aporte del mito y de la vida al pensamiento

La explicación de las transiciones de los paradigmas filosóficos permite si-

tuar el mito y la vida en la filosofía. Si bien para la modernidad, los nuevos paradigmas y preguntas sobre el conocimiento filosófico definirían nuevas necesidades con respecto a la historia de Occidente, la ciencia y su efectividad crearán *más desarrollo para* la sociedad industrial. La burguesía emergente en el poder político hará su propia revolución e irá cediendo paso a lo que el siglo XIX llevará como estandarte: una humanidad bajo las certezas de universales que desarrollaran “el gran humanismo” de pueblos entrañablemente ricos en tradición y conocimientos. Sin embargo, Horkheimer y Adorno interpretaron la antigüedad desde los relatos homéricos que ya disponían formas de actuar que inspiraron a la burguesía actual y en donde la racionalidad pudo liberar el mundo de la magia de los contenidos estéticos y éticos que aportan el mito y su facultad de crear disposiciones valorativas y, por lo tanto, formas de actuar en la vida. Sin embargo, no se trata de entrar en otra polémica acerca de la supresión o abolición del mito por parte de Occidente, sino precisamente de valorar lo que nos queda de él con sus manifestaciones. En este caso es necesario volver a Nietzsche, puesto que, el hombre arrancado del mito se encuentra también separado de su propia historia y así de su cultura. En el mito, hay ciertamente una unidad entre la religión, la ética, la política, el arte militar o la ciencia misma inspirando la fuerza creativa que desde los griegos las religiones monoteístas no

tienen. Nietzsche nos lo dice nuevo en estas palabras: “En todo caso la religión que fuera capaz debería contener una fuerza de amor prodigiosa: fuerza susceptible de romper el saber, como él mismo se rompe con el lenguaje del arte. ¿Pero de pronto, el arte tendría en su poder el de crear una religión, engendrar un mito? Así como donde los griegos”.⁴

Desde el origen de la tragedia, lo que está en la base de su pensamiento es la valoración por la apariencia y la ilusión. Allí donde se manifiestan, Nietzsche presenta los valores de la imaginación que proyecta la tragedia. La estética del mundo es superior a “la verdad” y, lo que interesa es *la vida*, con sus fuerzas simbólicas oscuras e irracionales representadas en Dionisos, contra la luz y la racionalidad representadas en Apolo. A la *objetividad* de la idea de verdad y su catastrófico resultado en nuestra *voluntad de mando y de dominación* superpone la *voluntad de poder* como *potencia*, energía estética de la vitalidad poética. Voluntad de poder, como fuerza para reconstruir los valores desde la presencia poética, criticando la tradición que nos impidió elevarnos a la altura de los Dioses. Aquí se concibe la vida y el mito desde una estética apoyada en los fenómenos exteriores revertidos en nuestro interior que, sin una comprensión de la materialidad y de la sensibilidad desde la perspectiva

espinosista y nietzscheana nada podríamos colegir de nuevo. Puesto que nuestro interior es un cuerpo de afectos, el alma (*ánima*) es la manifestación de aquello que viene de la vida para hacerse presente en nuestro cuerpo como manera de ser en el mundo.

Es necesario pensar los efectos de la sociedad capitalista con sus estrategias publicitarias y el confort burgués para aprisionarnos en la uniformidad donde lo material predomina en contra de los valores espirituales y de las expresiones de las singularidades que aún quedan en el planeta. La sociedad de consumo “crea mitos” a través de las figuras míticas de la antigüedad, para manipularnos y conseguir de nosotros un culto hacia las mercancías que ella promueve.

A la crítica de la modernidad es pertinente añadir la exclusión de las relaciones entre el mito y la vida desde el pensamiento que es substituido por una explotación del deseo hacia consumo y deja a la racionalidad posicionada en el discurso de la verdad demostrativa y de la lógica conceptual. Esperando ecos a nuestra voz, nos preguntamos qué camino tomaría el pensamiento latinoamericano si se hiciera una arqueología de nuestras culturas prehispánicas y se injertara y articulara al pensamiento occidental sus formas de sabiduría, creencias ancestrales y espirituales que se hacen necesarias por ejemplo para preservar el planeta Tierra. ¿Qué valoraciones y comprensiones de mundo forjaría

4. Nietzsche, Friedrich. *Le livre du Philosophe*. Op. cit., p. 49.

nuestra América posicionando sus dioses humillados y redescubriendo sus tesoros saqueados? A pesar de los legados destruidos todavía existen vestigios culturales y civilizaciones diezmadas que nos permiten aproximarnos a visiones de mundo que pueden enseñar nuevas formas de comprensiones de vida en las relaciones orgánicas con la naturaleza y las valoraciones que afirman la vida.

En la época actual, se evidencia el descanto, la devaluación por los relatos paganos o si se quiere llamar de otra manera a los relatos sagrados de ciertas culturas que viven al margen de la modernidad y de Occidente. Con la *Aufklärung* se llegó al punto culminante en donde la razón vacía la vida del hombre y su sensibilidad, el privilegio del mito y del relato fundamental donde reside el imaginario colectivo de las culturas fueron expulsados. Por esto, es necesario ubicar en la tradición, una revaluación de la sacralidad de la vida, su poesía y la orientación de un imaginario que dinamice nuevas formas para transvalorar la vida. El desconocimiento de la palabra primordial que funda las referencias de la conciencia del hombre y da sentido a la existencia nos ha sumergido en el nihilismo y la pérdida del imaginario sagrado. Los mitos tienen entre otras posibilidades re-encantar al hombre ya que pueden fundar una nueva estética en la cual la imagen y el concepto interactúan para diversificar y multiplicar los valores espirituales. Los mitos son el lenguaje de la imaginación

en donde las metáforas y los poderes del espíritu de las culturas retoman su función de origen: el de dar *identidad* a una cultura. No hay que olvidar que el principio de los mitos se encuentra en la poética que da vida a la belleza y al alma expresada en el respeto por la alteridad liberando su impulso para dejar en el mundo una huella menos nociva.

Occidente, duda hoy por hoy del mito, puesto que precisamente apelando a él, Hitler accedió al poder apoyado por el pueblo so pretexto de defender las tradiciones y la cultura alemana. Si bien, el eurocentrismo ha hecho del mito su base para seguir aniquilando no solo sociedades o conciencias, no obstante debemos pensar en un nuevo imaginario en el mundo contemporáneo para preservar su vitalidad. De esta manera, se piensa en un referente filosófico desde una estética de la vida que recupere el relato ancestral y la ficción como formas creadoras de preservación cultural, de identidad, de las tradiciones y del diálogo con la naturaleza.

De otra parte, para no dejar truncado el sueño de una alianza entre el paradigma de la ciencia clásica con la contemporánea y a modo de permear los valores científicos con la filosofía como forma de vida, se presenta la perspectiva de Ilya Prigogine quien con sus estudios científicos desde la química y la física contemporáneas, pretende crear una nueva alianza en su famoso libro escrito junto con

Isabelle Stengers. *La Nueva Alianza* propone una unión entre el paradigma de la ciencia clásica de Newton y las nuevas concepciones de las estructuras complejas que están lejos del equilibrio y además se encuentran en el régimen de las fluctuaciones. Ya no se trata de transformaciones en la Dinámica Clásica sino de la Mecánica Cuántica: ... “los objetos fundamentales de la física ya no son trayectorias o funciones de onda sino las probabilidades”. Lo que pretende Prigogine es que la lucha entre Heráclito y Parménides cese, que no haya más identificación de la razón con la certeza, ni de la probabilidad con la ignorancia. Pretender entonces superar la fijación de la ciencia clásica y permitirle a la vida las fluctuaciones, puede dar origen a un intento por revitalizar y explorar los mitos y los relatos de nuestra contemporaneidad. Que cada cultura y sus mitos se expandan en el ocaso de una civilización que pide nuevos imaginarios o nuevos impulsos simbólicos en donde la vida cuente con la palabra.

Para terminar, si bien la filosofía se encarga de la significación y de la explicación de la ciencia y de la vida debo citar a Raymond Ruyer para quien la expresividad del mundo encarna una parte esencial para nuestra vida y el relato ancestral. Con la expresividad, el mundo no es ni objeto, ni conocimiento, ni explicación, sin embargo el hombre con su lenguaje de la significación la sigue despreciando, puesto que, una vez instau-

rada la comprensión utilitaria de sus significaciones y explicaciones racionales la comprensión unívoca del saber garantiza que el pensamiento se asegure más conocimiento. Ruyer dice: “El hombre moderno vive en el lenguaje-discurso más que el lenguaje-poema. Vive en el mundo en donde todo le parece tener valor-significado, valor-reflejado”.⁵ Es por esto que deberíamos integrar el saber y el conocimiento en el seno de la expresividad del mundo. Por esto la vida debe recuperar sus formas expresivas de la literatura, del poema, del mito y las expresiones sagradas en donde se puedan preservar la unidad del hombre con la naturaleza. El lenguaje de la expresividad permitiría recuperar el sentido existencial de nuestras vidas. *La expresividad* es incontestablemente una realidad que pertenece a la simbólica del mundo y de la naturaleza. Da cuenta de la realidad cualitativa del mundo, en lugar de dar cuenta de la realidad intelectual. Se puede hablar de “un conocimiento no intelectual” que la expresividad contiene. Pero lo que contiene verdaderamente esta expresividad es que une al hombre con la naturaleza, para reconocer que se debe a ella. Nuestro autor dice: “Aquel que no cree que una divinidad del bosque o del nacimiento de agua puede vengarse de él si se ofende la fuente o se derriba un árbol, acabará por destruir todos los nacimientos y todos los bosques, porque no verá

5. Ruyer, Raymond (1955). *L'expressivité. Revue de métaphysique et de morale*, France, pp. 69 et 70.

más que agua y bosque”⁶ y es justamente lo que vivimos hoy por hoy en nuestra modernidad.

Pero si bien la sociedad industrial y ahora postindustrial ha instrumentalizado y depreciado los mitos devaluando sus contenidos poéticos contra la estética de la vida, es necesario pensar en crear valores mestizos a través de nuevas valoraciones de nuestra cultura precolombina y nuestro legado occidental. Identificando los valores mestizos en *una identidad inclusiva* apoyada en nuestros mitos ancestrales y la interculturalidad.

Por esto una estética dentro de la política permitiría permear nuevas ideas para reencantar nuestra condición en el mundo contemporáneo. Ganaremos más con la delicadeza de la condición creativa y expresiva que con todos los conocimientos que la modernidad tiene a bien mostrar en su práctica de progreso instrumentalizado. Aquí se requiere superar el nihilismo, el consumismo, la esterilidad de la represión corporal y del dogma religioso para encontrar otros lenguajes culturales que nos revelen valores adecuados para el equilibrio de la vida y el planeta. Y desde Nuestra América abrimos a una sacralidad que nos permita vivir apreciando la naturaleza y a aquello que los poetas griegos nos transmitieron: el impulso de lo sagrado bajo el bello manto de una vehemencia de

elevarnos hacia los dioses por disposición y esfuerzo espirituales.

Bibliografía

Barthes, Roland. *Mythologies*. France: Seuil, 1957.

Baudrillard, Jean (1968). *Le Système des objets*. Paris: Gallimard. *La Société de consommation*. France, Denoël, 1970.

Châtelet, François (1972). *La philosophie tome 1. De Platon à St Thomas*. Collection Marabout, Paris.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama. Biblioteca_virtual_publica_deleuze_filosofia

Eliade, Mircea (1992). *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.

----- (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.

----- (1971). *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.

----- (2003). *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses Pocket.

Horkheimer, M.; Adorno, T. (1991). *La Dialectique de la Raison*. France: Gallimard.

Jung, C. G. (1964). *Dialectique du mois et de l'inconscient*. Paris: Gallimard.

6. *Ibid.*, p. 75.

----- (1951). *Psychologie de l'inconscient*. Paris: Gallimard.

----- (1960). *Problème de l'âme moderne*. France: Buchet/Chastel.

----- (1989). *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse. Psychologie et christianisme*. Paris: Albin Michel.

Lezama Lima, J. (1969). *La expresión latinoamericana*. Chile: Ed. Universitaria.

Losev, A. F. (1998). *Dialéctica del mito*. Bogotá, Colombia: T.M. Editores e Impresores Ltda.

Nietzsche, Friedrich (1969). *Le livre du philosophe*. Aubier, Flammarion. El origen de la tragedia. <http://members.multimania.co.uk/apuntesdesociologia/archivos/nietzsche1.pdf>

Platón (1995). *Phédon, Le banquet, Phèdre*. Paris: Gallimard.

Prigogine, Ilya et Stengers, Isabelle (1979). *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. Paris: Gallimard. Tomado del Internet: Denise Najmanovich y Ana María Llamazares. El Señor del Tiempo. Entrevista a IlyaPrigogine. Denise Najmanovichy Annabel Lee Teles. La metamorfosis de la ciencia.

Ruyer, Raymond (1955). *L'expressivité. Revue de métaphysique et de morale*. France.

Schérer, René y Hocquenghem, Guy (1987). *El alma atómica. Para una estética de la era nuclear*. España: Gedisa.

Schérer, René. Seminario sobre la vida en la Universidad de París 8, años 2010-2012.

Zea, Leopoldo (1972). *América como conciencia*. México: UNAM.

